

ANNA DĄBROWSKA

DIE NATUR IN DEN „PSALMEN“ VON SAID  
IM RELIGIÖSEN KONTEXT

**A b s t r a k t.** Die „Psalmen“ SAIDs knüpfen an die islamische und die jüdisch-christliche Tradition an, überschreiten dabei aber weitgehend den Rahmen der drei monotheistischen Weltreligionen. Die These des vorliegenden Artikels lautet: Der Dichter plädiert für eine Relation von Gott, Mensch und der außermenschlichen Natur, die sich mit der in den drei monotheistischen Weltreligionen vorhandenen Hierarchie von Schöpfer, Mensch und den übrigen Teilen der Schöpfung nicht immer vereinbaren lässt. Das lyrische Subjekt träumt davon, dass der Mensch ein integraler Teil der ihn umgebenden Welt wird und keinen privilegierten Status innerhalb der Schöpfung hat. Es distanziert sich von der anthropozentrischen sowie der theozentrischen Perspektive und preist die Natur.

**Schlüsselwörter:** SAID, Psalmen, Natur.

SAID (so lautet das Pseudonym des Autors) wurde 1947 in Teheran geboren, lebt seit 1965 in Deutschland und schreibt seine literarischen Texte auf Deutsch. Er wuchs zwar im islamischen Kulturkreis auf, aber in seiner Familie gab es unterschiedliche Einstellungen zur Religion: Während die Großmutter zutiefst religiös war, übte der Vater keine Religion aus und die Cousine trug sehr kurze Röcke zur Universität, was aus Sicht frommer Muslime inakzeptabel ist.<sup>1</sup> In der Schule kam SAID mit Vertretern verschiedener nationaler und religiöser Kulturen in Berührung, zu denen Armenier, Bahai'i, Zaratustrianer, Aramäer, Chaldäer, Juden, Kurden und Luren gehörten.<sup>2</sup> Auf diese Weise verbrachte er seine Kindheit in einem interkulturellen und interreligiösen Milieu, was ihn offen für

---

Dr ANNA DĄBROWSKA – Institut für Germanistik an der Jagiellonen-Universität; Postadresse: ul. Czapskich 4, PL 31-110 Kraków; e-mail: [anna.barbara.dabrowska@uj.edu.pl](mailto:anna.barbara.dabrowska@uj.edu.pl)

<sup>1</sup> SAID, *Ich und der Islam* (München: C.H. Beck, 2005), 9.

<sup>2</sup> SAID, *In Deutschland Leben. Ein Gespräch mit Wieland Freund* (München: C.H. Beck, 2004), 15.

verschiedene Haltungen und Denkweisen machte. Obwohl er sich selbst zu keiner Religion bekennt, lehnt er weder den Islam noch das Christentum ab. Dies kommt in der folgenden Passage aus seinem autobiografischen Prosa-Band „Ich und der Islam“ zum Ausdruck:

soziologisch gesehen bin ich islamisch, obwohl ich keine religion ausübe. aber ich bin in einer atmosphäre aufgewachsen, in einem land aufgewachsen, wo der islam das bestimmende element war. und ich will auch diesem islam gar nicht total entgangen sein. und ich will auch das christentum, mit dem ich heute hier in deutschland konfrontiert bin, gar nicht für mich abgelegt haben [...]. die religiosität ist für mich ein viel höherer begriff, als daß ich jetzt kirchengänger wäre für eine bestimmte kirche oder moschee.<sup>3</sup>

Der Dichter denkt also überkonfessionell. Seiner Meinung nach achtet Gott nicht auf die Unterschiede zwischen den Religionen, falls es ihn gibt.<sup>4</sup>

Gott in SAIDs „Psalmen“ ist weder islamisch noch jüdisch-christlich: Vielmehr handelt es sich um eine eigene Religiosität und eine Vermischung von verschiedenen religiösen Traditionen. Der Titel „Psalmen“ knüpft an das Alte Testament an und nicht an den Islam, denn der Koran und die islamische Tradition kennen nichts Vergleichbares.<sup>5</sup> Er ist aber auch mit der christlichen Tradition verbunden, zumal der Psalter in die christliche Liturgie und das christliche Gebetsleben einbezogen wurde.<sup>6</sup> In der folgenden Passage, die aus einer Diskussion über SAIDs „Psalmen“ stammt, stellt der Dichter die Bibel als eine Inspiration für die persönliche Suche nach Gott dar: „Für mich ist es so, dass die Religionen, auch etwa der Buddhismus, uns allen gehören. Für mich ist es selbstverständlich, nach der Bibel zu greifen und mit ihr zu arbeiten, nicht um sie abzulehnen, sondern um vielleicht einen anderen Gott zu finden.“<sup>7</sup>

Was dagegen den islamischen Kontext der „Psalmen“ SAIDs anbelangt, so ist er z.B. in folgenden Passagen sichtbar: „laß mich dem gott der kindertage treu bleiben“<sup>8</sup> oder: „preise die barfüßigen“<sup>9</sup> / wenn sie mit ihren lügen

<sup>3</sup> SAID, *Ich und der Islam*. [Wie Anm. 1], 42.

<sup>4</sup> Philip W. Hildmann (Autor der Dokumentation). *Dialog der Kulturen – Eine Annäherung über die »Psalmen« SAIDs*, [http://www.hss.de/uploads/tx\\_ddceventsbrowser/080226\\_TB\\_trialog\\_01.pdf](http://www.hss.de/uploads/tx_ddceventsbrowser/080226_TB_trialog_01.pdf), 19 (12.10.2014).

<sup>5</sup> Christoph Gellner, „«Renitente Gebete». SAIDs Psalmen – Eine Fortschreibung von Bibel-poesie und moderner Psalmdichtung aus muslimischem Geist“, in *Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur*, hrsg. von Alfred Bodenheimer, Jan-Heiner Tück (Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2014), 211–228, hier 213.

<sup>6</sup> Hans Maier, *Ein Nachwort*, in SAID. *Psalmen* (München: C.H. Beck, 2007), 106–112, hier 106.

<sup>7</sup> Hildmann, *Dialog der Kulturen*. [Wie Anm. 4], 19.

<sup>8</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 89.

glänzen“.<sup>10</sup> Auch die Anzahl der Gedichte aus der Sammlung „Psalmen“ – 99 – bezieht sich auf die islamische Vorstellung von den 99 Namen Gottes.<sup>11</sup>

SAIDs Einstellung zum Islam ist besonders kompliziert, seit seine Heimat 1979 zur Islamischen Republik wurde. Im Namen Gottes wurden Menschen ermordet, wobei unter den Opfern viele Freunde des Autors waren. „Plötzlich sah man, was alles im Namen eines Gottes geschehen kann“<sup>12</sup>, konstatiert der Autor. Trotz dieser Erfahrung kritisiert er den Islam nicht, sondern vielmehr seine Vereinnahmung durch die Politik in bestimmten Staaten.<sup>13</sup>

Wie Georg Langenhorst anmerkt, knüpft SAID in seinen „Psalmen“ an die muslimische Mystik an, die mit Gott hadern lässt. Wichtig ist für den Dichter vor allem die persische Mystik, die Wert auf den persönlichen Kontakt mit Gott legt. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass die islamische Tradition es nicht erlaubt, mit Gott zu hadern.<sup>14</sup> In dieser Hinsicht bilden muslimische Mystiker also eine Ausnahme.

Trotz Anspielungen auf die muslimische Mystik und die klassische persische Dichtung sowie auf die jüdisch-christliche Tradition spiritueller Dichtung sind die „Psalmen“ SAIDs durchaus in der Gegenwart verankert<sup>15</sup> und drücken die heutige Spiritualität aus. Sie lassen sich ohne Bezug auf die gegenwärtige Welt kaum begreifen.

In den „Psalmen“ SAIDs steht die Suche nach Gott, die ausschlaggebend für die ganze Gedichtsammlung ist, in einem engen Zusammenhang mit der Naturerfahrung. Aus diesem Grunde ist die Wechselwirkung von Natur und Religion in seinen Gedichten untersuchungswert. Dabei soll angemerkt werden, dass im vorliegenden Artikel nur ein Ausschnitt der Naturproblematik berücksichtigt wird, und zwar eben die Rolle der Natur im religiösen Kontext. Man sollte sich aber dessen bewusst sein, dass die Natur in den Gedichten SAIDs auch unter anderen Gesichtspunkten untersucht werden

---

<sup>9</sup> Moslime ziehen ihre Schuhe aus, bevor sie den Gebetsteppich betreten. Vgl. dazu Muhammad Salim Abdullah, *Islam. Muslimische Identität und Wege zum Gespräch* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 2002), 57.

<sup>10</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 39.

<sup>11</sup> Den hundertsten Namen kennt der Mensch nicht. Vgl. dazu Christoph Gellner und Georg Langenhorst, *Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten* (Ostfildern: Patmos Verlag, 2013), 229.

<sup>12</sup> Hildmann, *Trialog der Kulturen*. [Wie Anm. 4], 16.

<sup>13</sup> Ebd., 22.

<sup>14</sup> Georg Langenhorst, „SAID und der Islam: „renitente Gebete“ als Fortschreibung muslimischer Mystik“, *CIBEDO-Beiträge* 1 (2013), 4-11, hier 8.

<sup>15</sup> Ebd., 8. Maier, *Ein Nachwort*. [Wie Anm. 6], S. 110.

kann, die hier wegen des beschränkten Artikelumfangs ausgelassen werden. Man kann in Zukunft die Kritik der Aufklärung und des technischen Fortschritts untersuchen, wenn sie mit der Herrschaft über die Natur und der Naturzerstörung einhergehen. Im vorliegenden Artikel wird diese Kritik – genauso wie die Frage des Naturschutzes in der heutigen Welt – nicht zur Sprache gebracht. Der Verzicht auf die Darstellung der modernen ökologischen Tendenzen in dieser Arbeit lässt sich folgendermaßen begründen: SAID antwortete mir auf die Frage, ob sie als eine Inspirationsquelle seiner „Psalmen“ angesehen werden sollten, folgendermaßen: „[D]ie ökologischen bewegungen sind für mich nicht besonders wichtig“.<sup>16</sup>

Die These des Artikels lautet: Das Verhältnis des Dichters zur außermenschlichen Natur steht in Opposition zur anthropozentrischen Perspektive der drei monotheistischen Weltreligionen.<sup>17</sup> Der Dichter plädiert für eine Relation von Gott, Mensch und der außermenschlichen Natur, die sich mit der in den drei monotheistischen Weltreligionen vorhandenen Hierarchie von Schöpfer, Mensch und den übrigen Teilen der Schöpfung nicht immer vereinbaren lässt. Diese These wird anhand ausgewählter Gedichte aus der Sammlung „Psalmen“ SAIDs veranschaulicht, die weder einen Titel tragen noch durchnummeriert sind. Um meine These zu belegen, werde ich zuerst den Begriff „Natur“ im religiösen Kontext kurz erklären, wonach das Verhältnis von außermenschlicher Natur und Mensch in den drei monotheistischen Weltreligionen umrissen wird. Vor diesem Hintergrund wird die Problematik von außermenschlicher Natur, Gott und Mensch in ausgewählten „Psalmen“ SAIDs dargestellt.

Was die jüdisch-christliche Perspektive anbelangt, so ist die Natur ein Teil der Schöpfung. Laut Claus Clausen sollte man die Natur nicht mit der ganzen Schöpfung gleichsetzen, weil sonst lebensförderliche Zusammenhänge von Natur und Kultur, von dem göttlichen Schaffen und der geschöpflichen Partizipation verloren gehen.<sup>18</sup> Auf jeden Fall ist in der jüdisch-christlichen Tradition das Definieren der Natur ohne Bezug auf Gott und seine Kreation nicht denkbar.

---

<sup>16</sup> Mail vom 14. Oktober 2014.

<sup>17</sup> Im Allgemeinen sind sie theo- und nicht anthropozentrisch, aber man kann von einem Anthropozentrismus in der Relation von Mensch und der außermenschlichen Natur sprechen, und zwar vor allem in der jüdisch-christlichen Tradition. Im Koran gibt es aber auch Stellen, die auf die privilegierte Rolle des Menschen innerhalb der Schöpfung hinweisen, z. B. 14,32; 22,65; 31,20; 45,13.

<sup>18</sup> Claus Clausen, *Schöpferische Interdependenzen. Untersuchungen zur Bedeutung des Interdependenzbegriffes in neueren Schöpfungstheologien* (Neukirchen, Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998), 58f.

Während die Kulturen in der Nachbarschaft des Alten Israel (z.B. in Ägypten) die Natur verehrten und bestimmte Tiere für göttliche Wesen hielten, verlangte das Alte Testament eine entschiedene Trennung zwischen Gott als Schöpfer und all dem, was von ihm erschaffen wurde. Spätestens seit der deuteronomisch-deuteronomistischen Bewegung im 6./5. Jahrhundert v. Christus verzichteten die Israeliten auf die Verehrung tiergestaltiger Götter im Zuge einer „Entgötterung der Natur“.<sup>19</sup> Auch das Christentum lehnt die Vergöttlichung der Natur ab.

Der Islam ist – wie schon SAID in seinem Prosatext „Ich und der Islam“ anmerkt – in verschiedene Strömungen und Gruppierungen geteilt, u. a. in Sunniten und Schiiten.<sup>20</sup> Trotz dieser Divergenzen gilt die Natur im ganzen Islam ebenfalls als ein Teil der Schöpfung. Wie in der jüdisch-christlichen Tradition wird auch hier die Anbetung der Natur kritisch betrachtet. Dass die Natur selbst nicht als das Sakrale wahrgenommen werden darf, begründet Nawal Ammar folgendermaßen: „To attribute sacredness to nature is to associate other beings with God and that is against *Tawhid* and the Oneness of God [...]“.<sup>21</sup>

In den drei monotheistischen Weltreligionen darf also der Mensch die Natur nicht vergöttlichen. Er ist ein Teil der Schöpfung, wobei er in der Hierarchie höher als die außermenschlichen Naturelemente steht. Der Bibel (Genesis 1,28; Ps 8,6-9) zufolge soll er sich die Erde und die Tiere untertan machen. Die Beherrschung der außermenschlichen Schöpfung gehört laut Wolff zu einer der vier anthropologischen Grundbestimmungen des alttestamentlichen Menschen.<sup>22</sup>

Was das Christentum anbelangt, so schätzte es in seiner vor allem auf Gott, aber sekundär auch auf den Menschen zentrierten Weltanschauung und

---

<sup>19</sup> S. Bégré, *Gewalt gegen die Kreatur im Alten Testament*, in Walter Dietrich und Moisés Mayordomo in Zusammenarbeit mit Claudia Henne-Einsele und einem studentischen Autorenteam. *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel* (Zürich: Theologischer Verlag, 2005), 76–80, hier 76f.

<sup>20</sup> SAID, *Ich und der Islam*. [Wie Anm. 1], 11f.

<sup>21</sup> Nawal Ammar, *Islam and Eco-Justice*, in *The Encyclopedia of Religion and Nature*, hrsg. von Bron R. Taylor (Editor-in-Chief), Jeffrey Kaplan (Consulting Editor), Vol. I (London, New York: Continuum, 2005), 862–866, hier 863. “The Qur’anic concept of *tawhid* (unity) has historically been interpreted by Muslim writers mainly in terms of the oneness of God (in contradistinction to polytheism), but some contemporary Islamic environmentalists have preferred to see *tawhid* as meaning ‘all-inclusive.’” Richard C. Foltz, „Islam“, in *The Encyclopedia of Religion and Nature* [Wie Anm. 21], 858–862, hier 860.

<sup>22</sup> Andere Grundbestimmungen sind das Leben in der Welt, die Liebe zum Mitmenschen und das Loben Gottes, Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Kaiser Verlag, 1990), 321, 322, 324, 325, 328.

aufgrund seines Misstrauens gegenüber dem Animalischen die Tiere oft gering. Obwohl Christus als Lamm Gottes und der Heilige Geist als Taube dargestellt werden, musste das Tierische im Allgemeinen aus der Sphäre des Göttlichen fast gänzlich weichen.<sup>23</sup>

Gemäß dem Koran (2,30) werden die Menschen als „ḥalīfat Allah“ – je nach Übersetzung als Verwalter, Nachfolger oder Stellvertreter Gottes – eingesetzt, wobei sie im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Tradition kein Ebenbild Gottes sind. Als „ḥalīfat Allah“ haben die Menschen die Aufgabe, Gottes Schöpfung zu verwalten.<sup>24</sup>

Eine bestimmte Auslegung der privilegierten Position des Menschen im Verhältnis zur außermenschlichen Natur, die charakteristisch für die jüdisch-christliche und islamische Kultur ist,<sup>25</sup> hat zur allmählichen Beherrschung der außermenschlichen Natur durch den Menschen geführt. Vor allem in der abendländisch-christlichen Kultur wurden die Tiere zu reinen Objekten menschlicher Ausbeutung und fielen darüber hinaus der Romantisierung, Verhätschelung und Vermenschlichung zum Opfer.<sup>26</sup>

Die „Psalmen“ SAIDs enthalten eine Kritik am Anthropozentrismus (im Verhältnis von Mensch und außermenschlicher Natur), an der privilegierten Position des Menschen innerhalb der Schöpfung und zugleich an den verhängnisvollen Folgen der Aufklärung. In der folgenden Passage der Sammlung wird nahe gelegt, dass die Schöpfung wegen des falschen Verhältnisses von Mensch und außermenschlicher Natur nicht vollkommen war. Der Grund für die menschliche Hegemonie scheint in der nicht ganz gelungenen Schöpfung zu liegen, zumal Gott bei der nächsten Schöpfung und bei der Planung der Hierarchie auf Erden laut dem lyrischen Subjekt vorsichtiger sein sollte:

---

<sup>23</sup> Silvia Schroer, *Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise* (Basel, Wien, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2010), 9.

<sup>24</sup> Ursula Kowanda-Yassin, *Mensch und Naturverständnis im sunnitischen Islam. Ein Beitrag zum aktuellen Umweltdiskurs*. Bibliotheca Academica. Reihe Orientalistik, Bd. 17 (Würzburg: Ergon-Verlag, 2011), 23, 56f.

<sup>25</sup> Schroer macht den Leser darauf aufmerksam, dass man die Aufforderung aus dem Buch Genesis ohne Bezug zum Gesamtkontext der Bibel missinterpretierte. Im Alten Testament treten die Tiere fast Seite um Seite auf und spielen eine große Rolle innerhalb der Schöpfung. Schroer, *Die Tiere in der Bibel*, [Wie Anm. 23], 9f.

<sup>26</sup> Ebd., 9f. Dabei sollte aber wieder betont werden, dass die Naturzerstörung auch ohne religiösen Kontext betrachtet werden kann und manchmal – in der heutigen Welt vielleicht sogar vor allem – mit ganz säkularen Tendenzen im Zusammenhang steht.

herr  
zögere  
bevor du eine neue schöpfung wagst  
schaffe diesmal mehr tiere und pflanzen  
so daß der mensch als besiegt überlebe  
hindere uns  
in das geheimnis der nelken einzudringen  
denn wir sind unfähig  
mit solcher erkenntnis glücklich zu werden  
aber verbinde uns mit dem gras der steppen  
mit der gischt der meere  
und belächle unseren durst nach vollkommenheit  
der deiner nicht würdig ist<sup>27</sup>

In negativem Licht erscheint der menschliche Drang nach Wissen, welcher kein Gefühl der Erfüllung mit sich bringt. Der Mensch als Entdecker und Bezwinger der außermenschlichen Natur wird abgelehnt. Zum Ausdruck kommt die Sehnsucht nach einem alternativen Schöpfungsakt, der den Menschen nicht gegenüber, sondern mitten in der außermenschlichen Natur situieren würde. In der angeführten Passage ist der Wunsch enthalten, der Mensch möge mehr erdverbunden sein, um eins mit der Natur sein zu können.

Die Verortung des Menschen innerhalb der außermenschlichen Natur ist für das lyrische Subjekt insofern wichtig, als dass die außermenschliche Natur – ein Werk Gottes – als sein Zeichen betrachtet werden kann, in dem er etwas von seinem Wesen „vergegenständlicht“ hat. Man kann die folgende Passage so deuten, dass der Schöpfer in seiner Schöpfung, in diesem Fall in der außermenschlichen Natur, präsent ist:

du bist vielleicht ein kiesel  
den ich stets in der tasche trage  
siehe oh herr  
ich bin dir nah<sup>28</sup>

In allem Geschaffenen, auch im Kiesel, also im Unbelebten, ist Gott anwesend oder hat sein Wesen sichtbar, erkennbar gemacht. Einen ähnlichen Gedanken formulierte Klopstock (ein protestantischer Christ) in dem berühmten Gedicht „Die Frühlingsfeier“ (1759/71), in dem er den Tropfen am Eimer zum Anlass nimmt, Gott anzubeten, da auch das Kleinste und

<sup>27</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 14.

<sup>28</sup> Ebd., 51.

Unbedeutendste von Gott stammt. Der Tropfen bei Klopstock und der Kiesel bei SAID können als Verweise auf Gott betrachtet werden.

Auch laut dem Islam offenbart sich Gott in der außermenschlichen Natur. Gemeinsam mit dem Koran erinnert sie den Menschen an Schöpfer. Dazu äußert sich Ursula Kowanda-Yassin wie folgt: „Die Zeichen im Koran werden mit Worten erklärt und die Zeichen in der Natur sind für das Auge bestimmt“.<sup>29</sup> Demnach kann die Naturerfahrung auch in der islamischen Tradition als eine Annäherung an den göttlichen Bereich gelten.

Darüber hinaus kann man bei der Lektüre der angeführten Passage von SAID Assoziationen mit der Physikotheologie haben, die im abendländischen Kulturkreis vor allem im späten 17. und 18. Jahrhundert bedeutend war und den Beweis für die Existenz Gottes aus der Betrachtung der Schöpfung ableitete.<sup>30</sup> So galt das „Staunen“ über die Natur als spezifisch religiöse Erfahrung. Aus der sinnvoll-zweckmäßigen Einrichtung und Vollkommenheit der Natur wollte man auf die Existenz und Eigenschaften Gottes schließen.<sup>31</sup>

Man kann auch überlegen, ob in der oben angeführten Passage SAIDs der Pantheismus zum Ausdruck kommt. Der Begriff „Pantheismus“ ist zwar vor allem mit der Aufklärung und dem 18. Jahrhundert verbunden, aber er gilt auch für andere Perioden. Heutzutage bezeichnet er meist philosophische und religiöse Konzepte, die Natur und Welt als göttlich auffassen.<sup>32</sup> Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die angeführte Passage von SAID als eine Lobpreisung Gottes aufgrund der Naturerfahrung oder eventuell als die Anbetung der außermenschlichen Natur selbst verstanden werden kann.

In den „Psalmen“ SAIDs sieht man die Sehnsucht nach der Allverbundenheit der Naturelemente und der Verwischung der Grenze zwischen dem lyrischen Subjekt und der außermenschlichen Umwelt. Es handelt sich um einen nicht existierenden Zustand, denn sonst würde das lyrische Subjekt in der folgenden Passage Gott nicht erst um eine Annäherung an andere Naturelemente bitten bzw. es würde Gott nicht auffordern:

<sup>29</sup> Kowanda-Yassin, *Mensch und Naturverständnis im sunnitischen Islam*. [Wie Anm. 24], 139.

<sup>30</sup> Helga Dirlinger, *Protestantische Aufklärung und naturwissenschaftliche Weltansicht – Die Physikotheologie*, in *Protestantische Mentalitäten*, hrsg. von Johanne Dantine, Klaus Thien, und Michael Weinzierl (Wien: Passagen Verlag, 1999), 111–136, hier 112.

<sup>31</sup> Arno Schilson, *Die Wiederentdeckung der Natur durch die Physikotheologie. Aspekte »natürlicher Religion« in nachkopernikanischer Zeit*, in *Religion und Weltbild*, hrsg. von Dieter Zeller. Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, hrsg. von Rainer Flasche, Bd. 2 (Münster: Lit Verlag, 2002), 91–115, hier 95, 102.

<sup>32</sup> Der Brockhaus, *Religionen. Glauben, Riten, Heilige*, hrsg. von der Lexikonredaktion des Verlags (Mannheim (u.a.): F.A. Brockhaus, 2004), 495.

laß mich eine wasserlache sein  
 die deinen himmel spiegelt  
 und deine gebete murmelt  
 damit mich auch die zikaden verstehen<sup>33</sup>

Aus den zitierten Versen geht hervor, dass das lyrische Subjekt in die außermenschliche Natur stark integriert sein möchte und von ihren Elementen begriffen werden will. Das lyrische Subjekt sehnt sich nach der Verschmelzung mit der außermenschlichen Natur, die ihrerseits auf Gott hinweist und ihn widerspiegelt. Außermenschliche Naturelemente scheinen Boten, Übersetzer Gottes zu sein und dem Menschen die göttliche Sphäre zu vermitteln.<sup>34</sup> Die Wasserlache murmelt Gebete Gottes, sodass hier an den Topos der Lobpreisung Gottes durch die Elemente der außermenschlichen Natur angeknüpft wird, welcher u. a. in der islamischen Kultur eine wichtige Rolle spielt.<sup>35</sup> Das lyrische Subjekt wünscht sich, Teil der Lobpreisung Gottes zu sein, anstatt derjenige Teil der Schöpfung, für den diese Botschaft bestimmt ist.

Die außermenschliche Natur selbst ist sogar Adressat des Gebets am Anfang der folgenden Passage:

ich bete nicht nur zu dir oh herr  
 sondern auch zu wind und ebene  
 denn ich will  
 das gefälle zwischen dir und der natur verringern  
 damit du das gewicht meiner worte erträgst  
 siehe  
 mein wort belauscht die steine  
 um einen weg zu dir zu finden<sup>36</sup>

Nach der Lektüre der ersten zwei Verse hat man den Eindruck, dass die Worte des lyrischen Subjekts sich mit dem biblischen Fremdgötterverbot (Ex 20,3) und einer ähnlichen Anweisung aus dem Koran nicht vereinbaren lassen: „Setze neben Allah nicht einen andern Gott, auf daß du nicht mit Schimpf bedeckt und verlassen dasitzest“ (17,22).<sup>37</sup> In den zwei ersten Versen scheint die außermenschliche Natur ein „Götze“ des lyrischen Sub-

<sup>33</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 11.

<sup>34</sup> Laut Arianna Di Bella findet das lyrische Subjekt den Weg zu Gott nur in sich selbst und in der Natur. Die Religion bedeutet für es u. a. die Nähe zu Gott in der Natur. Arianna Di Bella, *SAID – Ein Leben in der Fremde* (Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2014), 127f.

<sup>35</sup> Kowanda-Yassin. *Mensch und Naturverständnis im sunnitischen Islam*. [Wie Anm. 24], 169.

<sup>36</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 80.

<sup>37</sup> <http://www.koran-auf-deutsch.de/koran-deutsch/17-die-nachtwanderung-al-israa/> (28.10.2014).

jekts zu sein. Andererseits erfährt man aber aus den darauffolgenden Versen, dass das lyrische Subjekt durch sein Gebet die Kluft zwischen der Natur und Gott überbrücken will, um den Weg zu Gott doch zu finden. Die Natur sollte in Gottes Nähe erhoben werden, der Mensch kann sich ihr zuwenden, um Gott näher zu sein. Die außermenschliche Natur ist also schließlich kein zweiter Gott, sondern sie ist vielmehr nur ein Vermittler zwischen Mensch und Gott. Wichtig ist hier also vor allem eine Abschwächung der traditionellen Hierarchie, die auf einer großen Kluft zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung basiert. Das lyrische Subjekt postuliert eine Neubestimmung des Verhältnisses von Gott, außermenschlicher Natur und Mensch.

Der Versuch, Gott und außermenschliche Natur aneinander anzunähern, hat seine Begründung in den „Worten“ des lyrischen Subjekts, also möglicherweise in der erwarteten Akzeptanz seiner Dichtung durch Gott. Das lyrische Subjekt scheint seine Inspiration in der außermenschlichen Natur zu finden (es belauscht die Steine, um den Weg zu Gott zu finden), sodass Gott seine Gedichte besser ertragen könnte, wenn die Distanz zwischen ihm und der Quelle der Dichtung, also der außermenschlichen Natur, geringer wäre. Das lyrische Subjekt geht als Dichter von der außermenschlichen Natur aus, um durch sie einen Weg zur göttlichen Sphäre zu finden. Seine Worte werden von Gott nicht einwandfrei angenommen (Gott muss sie erst ertragen lernen). Dies weist im Zusammenhang mit einer anderen Passage der Sammlung – „fürchte dich nicht vor meinem wort“<sup>38</sup> – auf eine große Kraft der Dichtung hin.

Zu den bewunderten Naturelementen gehören nicht nur der genannte Wind und die Ebene, sondern auch die Tiere. Das lyrische Subjekt zeigt sie als Vorbild zur Nachahmung durch die Menschen. Die Letzteren sollten sich über die Tiere nicht erheben, sondern vielmehr ihre positiven Eigenschaften übernehmen:

lehre uns [...]  
 die großmut des löwen  
 wenn er seine verdauung genießt  
 ohne das getier unnütz zu reißen  
 die weisheit des esels  
 wenn er mit gleichmut die last der fremden trägt  
 ohne seine haltung zu verlieren<sup>39</sup>

<sup>38</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 23.

<sup>39</sup> Ebd., 13.

Von dem Löwen könne der Mensch lernen, dass man ohne lebenswichtigen Grund nicht töten soll. So scheint der Löwe edler als der Mensch zu sein, der ohne Hunger und Notwendigkeit andere Lebewesen tötet. Die Welt der Tiere sei unverdorben, nur der Mensch scheint ein destruktives Element in der Natur zu sein.

Sogar ein Tier wie der Esel wird in den „Psalmen“ SAIDs mit viel Sympathie beschrieben. Hier gilt der Esel – entgegen den europäischen und den islamischen Konnotationen – weder als ein dummes noch störrisches Tier. Vielmehr wird seine Klugheit, Opferbereitschaft und Geduld gelobt.<sup>40</sup> Das lyrische Subjekt distanziert sich von dem negativen Image dieses Tieres in der modernen, europäischen Kultur, das u. a. im deutschen Kulturkreis schon durch die sprachliche Ebene vermittelt wird: Laut dem „Duden-Wörterbuch“ steht „Esel“ salopp für „Dummkopf, Tölpel, Tor (oft als Schimpfwort)“.<sup>41</sup> Demnach ist aus der angeführten Passage von SAID ersichtlich, dass der Dichter mit sprachlichen und gedanklichen Gewohnheiten der deutschsprachigen Rezipienten spielt, die bestimmten Tieren negative Konnotationen zuweisen.

Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen und islamischen Tradition gibt es bei SAID keine Einteilung in reine und unreine Tiere. Alle in seinen Gedichten auftauchenden Tiere werden in ihrem Wesen anerkannt. Dies unterscheidet seine Sammlung von den biblischen „Psalmen“, in denen die Bedrohung des Klagenden mit der Bedrohung durch wilde Tiere verglichen wird (nach Westermann) bzw. in denen Feinde des Beters mit Raub- und Wildtieren verglichen werden (nach Janowski) und diese so das Böse zum Ausdruck bringen (der Feind wird als Löwe, Stier, Hund oder Schlange dargestellt).<sup>42</sup> In den „Psalmen“ SAIDs geht das lyrische Subjekt gegen etablierte Vorstellungen von einer Hierarchie in der Natur vor:

---

<sup>40</sup> Auch in der Bibel ist der Esel eines der wichtigsten Arbeits- und Haustiere. Wie das Rind wurde er beim Pflügen verwendet, außerdem diente er als Lasttier. Er war aus der Ackerbaukultur Palästinas nicht wegzudenken und bildete fast einen Teil der Familie. Peter Riede, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel* (Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck&Ruprecht, 2002), 20. Jesus reitet auf einem Esel in Jerusalem ein. Dagegen löst dieses Tier negative Assoziationen in der islamischen Kultur aus. Laut dem Koran (31,19) hat der Esel mit seinem Geschrei „die häßlichste Stimme“. In den islamischen Literaturen steht der Esel mit Schmutz und Sinnlichkeit im Zusammenhang. Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam* (München: C.H. Beck, 1995), 53.

<sup>41</sup> <http://www.duden.de/rechtschreibung/Esel>

<sup>42</sup> Haustiere treten dagegen nie als Feinde auf. Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn, Bonn: Neukirchener Verlag, 2003), 106, 117f., 122. Claus Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1984), 84. Die Einstellung zum Löwen war ambivalent: Man befürchtete ihn,

mein kuß soll sie verbinden  
den adler mit dem wurm<sup>43</sup>

Während die Einteilung in majestätische und niedrige Tiere charakteristisch für die jüdisch-christliche und islamische Tradition ist, strebt das lyrische Subjekt die gleichwertige Betrachtung verschiedener Lebewesen an. Es distanziert sich von der tradierten Einteilung in hohe und niedrige Tiere,<sup>44</sup> die in der Regel der Veranschaulichung der menschlichen Größe oder Kleinheit dient. Alle Teile und Entwicklungsstufen der Natur werden von ihm als gleichrangig anerkannt.

Nicht nur die Tiere, sondern auch das Körperliche des Menschen wird in den „Psalmen“ SAIDs positiv dargestellt. Das lyrische Subjekt empfindet Gott durchaus sinnlich und der menschliche Körper (der wie die außermenschliche Natur einen Teil der Natur bildet) ist ein Medium der Kommunikation mit der sakralen Sphäre. Traditionell unreine physiologische Elemente, wie z. B. Schweiß oder Spucke, werden durch den erwarteten Segen rehabilitiert:

herr  
achte auf deinen namen  
den ich für dich erfunden habe  
er entstammt dem inneren der dinge  
und soll in unseren eingeweiden wühlen [...].  
schenke ihnen [d.h. den liebenden] und ihren leibern gehör  
damit du mehr lernst von deinen geschöpfen  
segne den schweiß ihrer leiber  
und die spucke ihrer mänder<sup>45</sup>

Das lyrische Subjekt bekommt den Gottesnamen nicht von Gott offenbart, sondern ist vielmehr selbst sprachlich kreativ.<sup>46</sup> Auf der anderen Seite ist aber

---

aber hielt ihn zugleich für „den König der Tiere“ mit einem „stattlichen Gang“. Er wird in der Bibel gelobt, denn er „kehrt um vor niemandem“ (Spr. 30,29.30). Vgl. Vilhelm Møller-Christensen, Kay Eduard Jørdt Jørgensen, *Biblisches Tierlexikon*, Ins Deutsche übersetzt von H. Brockmann (Konstanz: Christliche Verlagsanstalt, 1969), 52.

<sup>43</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 82.

<sup>44</sup> Der Adler gilt als „König der Lüfte“, er ist König unter den Vögeln. Im abendländischen Raum ist er Symbol der Herrscher, im Christentum Symbol für Jesum Christum. Den Wurm assoziiert man dagegen mit dem Niedrigen und Verachteten. Der Wurm ist auch Sinnbild des sich im Vergleich zu Gott gering einschätzenden Menschen (Ps 22,7). Basilius Doppelfeld, *Symbole III: Mensch und Tier*, hrsg. von den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach, Bd. 78 (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1993), 14, 74.

<sup>45</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 18.

<sup>46</sup> Am Anfang der Sammlung ist dagegen von allen Gottesnamen, auch von dem letzten, „verborgenen“ Namen die Rede, was eine Anspielung auf den Islam bildet. SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 7.

der besagte Gottesname ihm immanent und sollte von ihm körperlich empfunden werden, sodass er etwas ihm natürlich Gegebenes zu sein scheint. Das lyrische Subjekt will Gott in seiner eigenen Sprache benennen und zum Gottesnamen anhand des menschlichen körperlichen Wesens gelangen.

In den „Psalmen“ SAIDs wird das körperliche Begehren des Menschen sanktioniert. In der folgenden Passage veranschaulicht die Tiermetaphorik das Triebhafte, was mit einer Bedeutung des Wortes „tierisch“ in der deutschen Sprache korrespondiert.<sup>47</sup> Dabei wird aber das Tierische nicht kritisiert:

herr  
wenn du erscheinst  
bringe das tier mit  
das meinen gelüsten entspricht  
mit seiner nackten bestialität  
seinen begierigen krallen  
und seinen trüben augen<sup>48</sup>

Während der Mensch in der jüdisch-christlichen Tradition ein Ebenbild Gottes ist, wird in der angeführten Passage vielmehr die Entsprechung „Mensch-Tier“ hervorgehoben. Die Affinität des Menschen mit dem Tier – dazu noch mit einem wilden Tier – wird nicht abgelehnt, sondern vielmehr anerkannt, zumal selbst Gott das dem lyrischen Subjekt entsprechende Tier mitbringen soll. Nicht der Verzicht auf den Körper wird gepriesen, sondern der Mensch in seiner Totalität, zu der auch das körperliche Begehren gehört.

Aus einem anderen „Psalm“ von SAID erfährt man, dass sogar Gott als ein Tier erfasst werden kann:

so wärst du ein sanftes tier  
vor dessen mund die eiferer verstummen<sup>49</sup>

Dass Gott Mensch wird, ist aus dem Christentum bekannt. Die Verwandlung Gottes in ein Tier lässt dagegen Assoziationen mit dem Totemismus aufkommen. Eventuell kann man die angeführte Passage auch in Verbindung mit dem Christentum bringen, weil Jesus als Lamm Gottes dargestellt wird. Meiner Meinung nach handelt es sich jedoch weder um eine Anknüpfung an das Christentum noch an den Totemismus. Wie aus der angeführten Passage

---

<sup>47</sup> Tierisch: (oft abwertend) nicht dem Wesen, den Vorstellungen von einem Menschen entsprechend; dumpf, triebhaft; roh, grausam. <http://www.duden.de/rechtschreibung/tierisch>

<sup>48</sup> SAID, *Psalmen*. [Wie Anm. 6], 70.

<sup>49</sup> Ebd., 84.

hervorgeht, soll die Tierwerdung Gottes den leeren Gebeten vorbeugen und der falschen Frömmigkeit ein Ende setzen. Möglicherweise handelt es sich um eine überraschende Verwandlung Gottes in ein unscheinbares Wesen, das den gängigen Vorstellungen von dem allmächtigen, „großen“ und entfernten Gott nicht entspricht und das den Frommen – die SAID in der ganzen Sammlung „Psalmen“ kritisiert – einen Ausweg aus ihren Ritualen zeigt. Sichtbar ist der Wunsch, dass diese Verwandlung denkbar sein kann, um Gott konzeptionell näher an das Irdische zu holen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die „Psalmen“ SAIDs in religiöser Hinsicht einen einzigartigen Charakter haben. Der Autor macht Gebrauch von ausgewählten Elementen der jüdisch-christlichen und der islamischen Tradition, um einen „eigenen“, überkonfessionellen Gott darzustellen. Wenn man die Bedeutung der außermenschlichen Natur in den drei monotheistischen Weltreligionen und in den „Psalmen“ SAIDs vergleicht, sieht man anhand mancher Aspekte deutliche Kontraste. Die außermenschliche Natur wird in seinen Gedichten nicht instrumentell betrachtet, sie ist viel mehr als nur ein Werk Gottes, das den menschlichen Bedürfnissen untergeordnet sein sollte. Hingegen sollte sie ein Vorbild für die Menschen sein und eine Brücke zur sakralen Sphäre bilden. Das lyrische Subjekt will sich über andere Elemente der Schöpfung nicht erheben. Es distanziert sich von der anthropozentrischen sowie der theozentrischen Perspektive und „schafft“ seinen Gott dichterisch aus dem Geiste der Natur.

#### BIBLIOGRAFIE

##### PRIMÄRLITERATUR

SAID. *Psalmen*. München: C.H. Beck, 2007.

##### SEKUNDÄRLITERATUR

Abdullah, Muhammad Salim. *Islam. Muslimische Identität und Wege zum Gespräch*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2002.

Ammar, Nawal. „Islam and Eco-Justice“. In *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Hrsg. von Bron R. Taylor (Editor-in-Chief), Jeffrey Kaplan (Consulting Editor). Volume I, 862–866. London, New York: Continuum, 2005.

Begré, S. Gewalt gegen die Kreatur im Alten Testament. In Walter Dietrich und Moisés Mayordomo in Zusammenarbeit mit Claudia Henne-Einsele und einem studentischen Autorenteam. *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, 76–80. Zürich: Theologischer Verlag, 2005.

Bella Di, Arianna. *SAID – Ein Leben in der Fremde*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2014.

- Clausen, Claus. *Schöpferische Interdependenzen. Untersuchungen zur Bedeutung des Interdependenzbegriffes in neueren Schöpfungstheologien*. Neukirchen, Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998.
- Der Brockhaus. *Religionen. Glauben, Riten, Heilige*. Hrsg. von der Lexikonredaktion des Verlags. Mannheim (u.a.): F.A. Brockhaus, 2004.
- Dirlinger, Helga. „Protestantische Aufklärung und naturwissenschaftliche Weltsicht – Die Physikotheologie“. In *Protestantische Mentalitäten*. Hrsg. von Johanne Dantine, Klaus Thien, und Michael Weinzierl, , 111–136. Wien: Passagen Verlag, 1999.
- Doppelfeld, Basilius. *Symbole III: Mensch und Tier*. Hrsg. von den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach, Bd. 78. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1993.
- Foltz, Richard C.: „Islam“. In *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Hrsg. v. Bron R. Taylor (Editor-in-Chief), Jeffrey Kaplan (Consulting Editor), 858–862. Volume I. London, New York: Continuum, 2005.
- Gellner, Christoph, und Georg Langenhorst. *Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten*. Ostfildern: Patmos Verlag, 2013.
- Gellner, Christoph. „»Renitente Gebete«. SAIDs Psalmen – Eine Fortschreibung von Bibelpoesie und moderner Psalmdichtung aus muslimischem Geist“. In *Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur*. Hrsg. von Alfred Bodenheimer und Jan-Heiner Tück, 211-228. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2014.
- Hildmann, Philip W. (Autor der Dokumentation ). *Trialog der Kulturen – Eine Annäherung über die »Psalmen« SAIDs*, [http://www.hss.de/uploads/tx\\_ddceventsbrowser/080226\\_TB\\_Trialog\\_01.pdf](http://www.hss.de/uploads/tx_ddceventsbrowser/080226_TB_Trialog_01.pdf) (12.10.2014).
- Janowski, Bernd. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn, Bonn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Kowanda-Yassin, Ursula. *Mensch und Naturverständnis im sunnitischen Islam. Ein Beitrag zum aktuellen Umweltdiskurs*. Bibliotheca Academica. Reihe Orientalistik, Bd. 17. Würzburg: Ergon-Verlag, 2011.
- Langenhorst, Georg. „SAID und der Islam: „renitente Gebete“ als Fortschreibung muslimischer Mystik“. *CIBEDO-Beiträge* 1 (2013): 4–11.
- Maier, Hans. „Ein Nachwort“. In *SAID. Psalmen*, 106–112. München: C.H. Beck, 2007.
- Møller-Christensen, Vilhelm, und Kay Eduard Jordt Jørgensen. *Biblisches Tierlexikon*. Ins Deutsche übersetzt von H. Brockmann. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt, 1969.
- Riede, Peter. *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*. Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck&Ruprecht, 2002.
- SAID. *Ich und der Islam*. München: C.H. Beck, 2005.
- SAID. *In Deutschland Leben. Ein Gespräch mit Wieland Freund*. München: C.H. Beck, 2004.
- Schilson, Arno. Die Wiederentdeckung der Natur durch die Physikotheologie. Aspekte »natürlicher Religion« in nachkopernikanischer Zeit“. In *Religion und Weltbild*. Hrsg. von Dieter Zeller. Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, hrsg. von Rainer Flasche, Bd. 2, 91-115. Münster: Lit Verlag, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München: C.H. Beck, 1995.
- Schroer, Silvia. *Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise*. Basel, Wien, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2010.
- Westermann, Claus. *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1984.
- Wolff, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Kaiser Verlag, 1990.

PRZYRODA I NATURA W „PSALMACH” SAIDA  
W KONTEKŚCIE RELIGIJNYM

## Streszczenie

„Psalmy” SAIDA odwołują się do tradycji islamskiej i judeochrześcijańskiej, jednocześnie wykraczając jednak daleko poza ramy trzech wielkich religii monoteistycznych. Teza niniejszego artykułu brzmi następująco: zaprezentowana przez SAIDA wizja przyrody stoi w opozycji do dominującej w trzech wielkich religiach monoteistycznych perspektywy antropocentrycznej (w kontekście relacji człowieka z innymi elementami stworzenia). Przedstawiona w „Psalmach” SAIDA relacja Boga, człowieka i przyrody nie zawsze daje się pogodzić z założeniami tych religii. Podmiot liryczny marzy o tym, by człowiek stał się integralną częścią otaczającego go świata i nie miał uprzywilejowanego statusu wśród innych elementów stworzenia. Nie tylko dystansuje się od antropocentrycznej i teocentrycznej perspektywy, lecz także tworzy poetycko własny, ponadwyznaniowy wizerunek Boga z ducha przyrody względnie natury.

*Streszcila Anna Dąbrowska*

**Słowa kluczowe:** SAID, Psalmy, natura, przyroda.

NATURE IN THE “PSALMS” OF SAID  
IN A RELIGIOUS CONTEXT

## Summary

The “Psalms” of SAID refer to the Islamic and Judeo-Christian traditions, and at the same time they exceed far beyond the scope of three great monotheistic religions. The thesis of this article is as follows: the vision of nature presented by SAID is contrary to anthropocentric perspective that is dominant in three great monotheistic religions (in the framework of the relation between man and another elements of creation). The relation between God, man and other elements of creation cannot always be reconciled with the principles of these religions. The lyrical subject hopes, that the man becomes more integral part of the world and doesn't have the privileged status among the other elements of creation. Not only does the lyrical subject distance itself from the anthropocentric and theocentric perspective, but also it creates its own, poetically supra-denominational image of God created from the spirit of nature.

*Summarised by Anna Dąbrowska*

**Key words:** SAID, Psalms, nature.